مجلة العلوم الإسلامية الدولية

INTERNATIONAL ISLAMIC SCIENCES JOURNAL



eISSN: 2600-7096

AN ACADEMIC QUARTERLY PEER-REVIEWED JOURNAL

مجلة علمية محكمة ، ربع سنوية

Vol : 8 Issue : 2 Year : 2024

المجلد: 8 العدد: 2 السنة: 2024

في هذا العدد:

- الدلالات العقدية للقراءات القرآنية في سورة الأحقاف
  فاطمة سعد النعيمي
- هدايات سورة الهمزة
  حمدة صالح ظرمان
- الناسخ والمنسوخ في آيات العبادات والنكاح
  نوال سعيد مبارك باوادي. خالد نبوي
- التصوف الفرانكفوني وعلاقته بالاستشراق (دراسة عقدية)
  عبير علي الموزان
- الاستشكال الشرعي لمبدأ المساواة المطلقة في النظام الديمقراطي
  نايف نهار الشمري
- توظيف الخطاب الإيماني في عرض الأحكام التكليفية
  إياد عبد الحميد نمر عبد الرحمن
- الحوار الحضاري عند الشيخ مُحَمَّد بن عبد العزيز المانع
  علي شافي الهاجري، أنوار جارالله القحطاني
- إدارة المخاطر في عقد المضاربة في الفقه الإسلامي
  مُحَمَّد يوسف اليوسف. خالد حمدى عبدالكريم
- تصرفات القاصر المالية
  عبدالعزيز حمود عبدالله صائغ. عبدالرحمن حسانين
- الأحكام الفقهية تحت قاعدة الحوالة
  سيد مُحَمَّد سبيح، طيب مبروكي
- **Exploring A Hybrid Legal Framework: Roles of Sharīʿah Councils and Nigerian Muslim Organizations in Resolving Disputes in United Kingdom**
  Fatai Kazeem Abiodun. Abdul Rahman Salama

eISSN 2600-7096

9 772600 709003

تصدرها

PUBLISHED BY

جامعة المدينة العالمية
Al-Madinah International University

كلية العلوم الإسلامية، جامعة المدينة العالمية

FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
AL-MADINAH INTERNATIONAL UNIVERSITY

International Islamic Sciences Journal
Al-Madinah International University, Malaysia
Vol. 8, Issue. 2, June 2024
eISSN: 2600-7096
Submission date: 08\05\2024
Accepted date: 10\6\2024
Published date: 28\6\2024

THE PRINCIPLE OF ABSOLUTE EQUALITY BETWEEN SHARIA AND THE DEMOCRACY

Nayef Nahar Al-Shamari
Associate Professor in College of Sharia and Islamic Studies; Director of Ibn Khaldon Center for Humanities and Social Sciences, Qatar University, Doha, Qatar.
E-mail: n.alshamari@qu.edu.qa

ABSTRACT
This article discusses one of the core principles of the democratic system, which is the principle of absolute equality. The paper first begins with the definition of equality in the democratic context, then defines the nature of the relationship between this principle and the democratic system, and examines whether it belongs to the static/consistent or the dynamic. The article does not confine itself to the descriptive dimension, but rather deals with the political critique presented by the pioneers of the political philosophy of the principle of equality. Then the paper discusses the Islamic position on the principle of equality, arriving to the conclusion that it is organically linked to the principle of justice. Therefore, Islam limits equality to what has equal earning qualities, then the paper concludes. Talking about equality by mentioning what could be an objection to the Islamic position on the principle of equality. This study relied on the analytical approach in studying the texts related to the principle of equality, as well as on the historical approach in tracing the relationship of the principle to the democratic system
.**Keyword**: Sharia, Equality principle, Absolute Equality, Democracy, al-Siyāsah al-shar‘īyah

مجلة العلوم الإسلامية الدولية
جامعة المدينة العالمية، ماليزيا
المجلد 8، العدد 2، يونيه 2024
ردمد: 2600-7096
تاريخ التقديم: 2024\05\08
تاريخ القبول: 2024\6\10
تاريخ النشر: 2024\6\28

مبدأ المساواة المطلقة بين الشريعة والديمقراطية

نايف نهار الشمري

أستاذ مشارك في قسم الفقه وأصوله بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ومدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر، الدوحة، دولة قطر

الملخص

تناقش هذه الورقة أحد المبادئ الثابتة في النظام الديمقراطي، وهو مبدأ المساواة المطلقة. تبدأ الورقة أولاً بتحديد المقصود بالمساواة في السياق الديمقراطي، ثم تحدد طبيعة العلاقة بين هذا المبدأ والنظام الديمقراطي، وتبحث فيما إذا كان ينتمي إلى دائرة الثابت أو دائرة المتغير. ولا تكتفي الورقة بالبُعد الوصفي، بل تناولت النقد السياسي الذي قدمه رواد الفلسفة السياسية لمبدأ المساواة، ثم تتناول الورقة الموقف الإسلامي من مبدأ المساواة، لتصل إلى أنه مرتبط ارتباطًا عضويًا بمبدأ العدالة، ولذلك يقصر الإسلام المساواة على ما تساوت فيه الصفات الكسبية، ثم تختم الورقة الحديث عن المساواة بذكر ما يمكن أن يكون اعتراضًا على الموقف الإسلامي من مبدأ المساواة. اعتمدت هذه الورقة على المنهج التحليلي في دراسة النصوص المتعلقة بمبدأ المساواة، وكذلك على المنهج التاريخي في تتبع علاقة المبدأ بالنظام الديمقراطي.

الكلمات المفتاحية: الشريعة، مبدأ المساواة، المساواة المطلقة، الديمقراطية، السياسة الشرعية.

تمهيد

البحث في المساواة بحثٌ طويل ومتشعب، لا سيما أن صورها وانعكاساتها تتجلى في المجالات المختلفة، وقد حق لهارولد لاسكي أن يقول: "فكرة المساواة ما من فكرة أعقد منها في دنيا السياسة".[1] لكن يخفف الأمر على هذه الورقة أنها ليست حفيّة بالمساواة بكل أبعادها ومجالاتها، وإنما معنية بالمساواة من حيث هي عنصر ثابت في النظام الديمقراطي، يتخلّف بتخلّفها، وباعتبارها مانعًا من قبول الديمقراطية في التصوّر الإسلامي. إذ إن هذه الورقة تزعم أن مبدأ المساواة بصورتها الديمقراطية لا يستقيم والمنطق الإسلامي، فهي مساواة كمية لا تقيم وزنًا للفوارق المؤثرة بين الأفراد، في حين نجد الإسلام صريحًا في رفض المساواة بين الصفات الكسبية على وجه التحديد كما سيتضح في هذه الورقة.

1.1 أهمية البحث

أهمية هذا البحث تظهر بأهمية مسألة العلاقة بين الديمقراطية والإسلام، إذ لا يخفى أن الجدل المعاصر المحتدم حول مدى شرعية النظام الديمقراطي قد كان له تأثير جوهري ليس في الأدبيات العلمية فحسب، بل حتى في مسارات الحراك الشعبي العربي، لا سيما في سوريا وليبيا وتونس والسودان. ويتركز الجدل حول الديمقراطية في ثلاث مسائل أساسية؛ السيادة، والأغلبية، والمساواة، وهذا البحث تكمن أهميته في معالجة المسألة الثالثة التي تندر الكتابات حولها، إذ إن معجم الكتابات حول العلاقة بين الديمقراطية والإسلام تتجه إلى مسألة السيادة فقط.

2.1 إشكالية البحث

تتركز إشكالية البحث في السؤال الآتي: ما طبيعة المساواة التي يشترطها النظام الديمقراطي؟ وما موقف الإسلام من المساواة بصورتها الديمقراطية؟

3.1 أهداف البحث

تتمثل أهداف البحث في ثلاث، وهي:

1. بيان طبيعة المساواة التي يتطلبها النظام الديمقراطي.
2. استجلاء الموقف الإسلامي من المساواة الديمقراطية.
3. بيان المعيار الذي بموجبه يقبل الإسلام المساواة أو يرفضها.

---

[1] لاسكي، هارولد، **قواعد في علم السياسة**، ص238.

4.1 منهج البحث

توصّل البحث بالمنهج التحليلي إلى تفكيك مبدأ المساواة الديمقراطية والكشف عن عناصرها، وكذلك في تحليل النصوص الشرعية المتعلقة بالمساواة ومحاولة الوصول إلى المعيار الشرعي الفاصل مع مبدأ المساواة.

5.1 الدراسات السابقة

ثمة العديد من الدراسات حول المساواة الديمقراطية، ومن ذلك:

– دراسة بعنوان "المساواة والديمقراطية" للأمريكي تيرنز فردريك في المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، وهذه الدراسة على أهميتها ونقدها لمبدأ المساواة، لكنها بطبيعة الحال لم تتعرض للموقف الإسلامي منها.

– دراسة بعنوان "الديمقراطية في المنظومتين الفكريتين الغربية والإسلامية"، وهي في الأصل رسالة دكتوراه في جامعة مُحَّد خيضر من إعداد: مصطفى اسعيد. وهذه الدراسة توجهت لمناقشة الفوارق الأساسية بين التصورين الإسلامي والغربي تجاه الديمقراطية، ومع شمول الدراسة واتساعها فإنها لم تتعرض لمبدأ المساواة.

– مفهوم المساواة في الشريعة الإسلامية مقارنة بما تدعو إليه الأمم المتحدة، وهي دراسة للباحثة فريدة حايد في مجلة الاستيعاب (المجلد الثالث، العدد الثالث، سبتمبر 2021)، والدراسة برغم إنها تعرضت لمبدأ المساواة بمقاربات مختلفة، لكنها لم تتعرض للمساواة باعتبارها شرطًا في النظام الديمقراطي.

2. البحث عن مفهوم المساواة الديمقراطية

إن البحث في المساواة الديمقراطية يستلزم منطقيًا أن نبحث أولًا في مفهومها لدى أصحابها، ثم النظر في النقد العلمي الذي قد يطرأ على هذا المفهوم، ثم تحديد الموقف الإسلامي منه، وهذا ما يقوم به الباحث من خلال هذا المبحث الذي يحتوي على ثلاثة مطالب.

1.2 مفهوم المساواة الديمقراطية

المساواة من حيث الأصل تعني غياب الفوارق المؤثرة، أو بتعبير لاسكي "المساواة تعني اختفاء الامتيازات الخاصة".[2] وفي السياق السياسي ــ وهي محل البحث ــ تعني أن يكون أفراد الشعب متساوين في الحق السياسي دون أي اعتبار للفروق التي بينهم. فلا فرق بين عالم وجاهل، ولا مبتدئ وخبير، الكل سواء.

المساواة بهذه الصورة تعد ركنًا ثابتًا في النظام الديمقراطي، يقول أفلاطون شارحًا الديمقراطية: "تُعامِلُ جميعَ الأفراد بالمساواة سواء كانوا متساوين أو لا".[3] ويذكر أرسطو أن الديمقراطية ترتكز على ما يسمّى "العدل الشعبي" الذي يعني "إحراز المساواة من باب العد والإحصاء لا من باب الاستحقاق".[4]

وتحدث الفارابي عن الديمقراطية تحت مسمى "الجماعية"، وذكر أنَّ من صفاتها وجود المساواة المطلقة بين الناس، حيث يقول: "فأما المدينة الجماعية... فأهلها متساوون، وتكون سنتهم ألا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً".[5]

وذكر عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين أنَّ المساواة السياسية: "لا وجود للديمقراطية بدونها".[6] وأنَّ المساواة هي "المسألة المركزية والدائمة لكل الأفكار والسياسات الديمقراطية".[7]

إذن يتمايز النظام الديمقراطي عن سواه باعتماده المساواة المطلقة التي لا تراعي أية فروقات بين الناس، فلا تميّز المتميّز ينفعه ولا جهل الجاهل يضرُّهُ.

ومن مظاهر هذه المساواة الصرفة أنَّ الشعب الأثيني كان يُعوّل على **القرعة** باعتبارها معياراً للمساواة. يقول جان توشار: "تولي المناصب في هذه الحقبة كان يتم في الغالب عن طريق القرعة، وليس ذلك لأنَّ في القرعة

---

[2] **المصدر نفسه**، ص239.
[3] أفلاطون، **الجمهورية**، ص244.
[4] أرسطو، **السياسة**، ص529.
[5] الفارابي، أبو نصر، **السياسة المدنية**، ص99.
[6] تورين، ألان، **ما هي الديمقراطية**، ص34.
[7] **المصدر نفسه**، ص255.

تتجلَّى الإرادة الإلهية فحسب، بل ذلك بخاصة لأن الأسلوب يبدو بنظر الديمقراطيين بأنه الوسيلة المثلى للحفاظ على المساواة التامَّة".[8]

وهنا نشير إلى أن مبدأ القرعة موجود في الفقه الإسلامي، لكنه لا يماثل مبدأ القرعة عند اليونانيين، فمبدأ المساواة عند اليونانيين يعدُّ معياراً أولياً للتمايز، في حين مبدأ القرعة عند الفقهاء يُعدُّ معياراً أخيراً لا يُعمل به إلا بعد استيفاء معظم وسائل استحقاقات العدل. فعلى سبيل المثال في مسألة إمامة الصلاة، يذكر الفقهاء القرعة حلاً أخيرًا بعد تساوي المتقدّمين للإمامة في جميع شروط استحقاقها. ولذلك يُعلل البهوتي استعمال القرعة بقوله: "لأنه لا مرجّح إذن غيرها"؛[9] أي أنه بعد تساوي الطرفين في تحقيق الشروط لم يبقَ مرجّح إلا هي.

2.2 النقد السياسي للمساواة الديمقراطية

تُعدُّ هذه المساواة الرياضية أكبر مساوئ النظام الديمقراطي وعيوبه، ولأجل هذا العيب رُفضِت الديمقراطية من فلاسفة اليونان الأولين، كسقراط وأفلاطون وأرسطو. فأفلاطون مثلاً يصف الديمقراطية بأنها: "فوضوية ملوَّنة تعامل جميع الأفراد بالمساواة سواء أكانوا متساوين أو لا".[10] أما أرسطو فكان يربط الأمر بصلاحية الفرد، فكان دائمًا يتحدث عن "الفرد الصالح"،[11] وليس مطلق الفرد كما هو الحال في الديمقراطية.

وعيب المساواة كان الحجة الأشهر في تاريخ السجالات الفكرية حول الديمقراطية. يقول جان توشار: "يرى مناهضو النظام ومصلحوه كذلك في المساواة العيب الرئيس في الديمقراطية ويسعون لإزالتها أو للتخفيف منها". ثم قال: "وسوف تكون حجتهم الكبرى أنَّ الأمر يتعلق هنا بمساواة حسابية مجرَّدة صرفة وضارة (نظرية النخبة) أو بالأحرى بابتداع إصلاحي صرف ومناقض للنظام الطبيعي (النزعة الفردية)".[12]

وينقل جون دن أنَّ "السبب المحوري في رفض الديمقراطية على وجه الجملة لإهمالها مطالب العدالة وإشاعة مساواة معينة بين المتساويين وغير المتساوين على حدٍ سواء".[13]

إذن ثمة إشكال حقيقي في عقلانية مبدأ المساواة المجرَّدة في النظام الديمقراطي؛ لأنه مبدأ يلغي كل اعتبارات التمايز الحقيقية بين الناس، فكيف يكون صوت الشخص الجاهل_ الذي ربما لا يعرف حتى اسم رئيس بلده_ مساويًا لصوت شخص عالم ومتخصص؟

---

[8] توشار، جان، **تاريخ الأفكار السياسية**، ج1، ص32.
[9] البهوتي، منصور بن يونس، **شرح منتهى الإرادات**، ج1، ص371.
[10] أفلاطون، **الجمهورية**، ص244.
[11] أرسطو، **السياسية**، 323.
[12] توشار، **تاريخ الأفكار السياسية**، ج1، ص29.
[13] دن، جون، **قصة الديمقراطية**، ص131.

لأجل ذلك نجد أنَّ جون لوك الذي يؤمن بمركزية المساواة، وأنَّ "العقل يعلِّم البشرَ جميعًا أنهم جميعًا متساوون وأحرار"،[14] برغم ذلك فإنه لم يترك الأمر مطلقًا، بل أعلن بوضوح رفضه مبدأ المساواة الديمقراطية النافية لكل استحقاقات التمايز المنطقي، وفي ذلك يقول: "رغم قولي السابق إنَّ جميع البشر متساوون بالطبع، فلا يُظن أني عنيتُ جميع أشكال المساواة، فالسن أو الفضيلة قد تكسبان صاحبهما حقًّا أصيلاً بالتقدم على من سواه، والتفوّق في المواهب والفضل قد يرفع صاحبهما فوق سواد الناس".[15]

ثم ينبّه لوك القارئ بأنه لا يوجد تناقض في رفض المساواة الديمقراطية وقبول المساواة الحقوقية، "وكل ذلك لا يتنافى مع المساواة القائمة بين البشر"، التي تعني "حق كل امرئ بحريته الطبيعية والاستقلال عن إرادة أي امرئ آخر وسلطته، وهو حق يتساوى فيه الجميع"[16].

3.2 المساواة في التصور الإسلامي

تقر نصوص الوحي أحيانًا المساواة وتصدف عنها أحيانًا أخرى، وإذا استقرينا نصوص الشرع نجد المعيار متعلقًا بعلاقة المساواة بالعدل، فالمساواة مقبولة حصرًا حين تعبّر عن العدل، وأما إذا لم تعبر المساواة عن العدل فإن الإسلام يرفضها كما سنبين ذلك. وإذا كانت المساواة تتوقف قيمتها على علاقتها بالعدالة، فمن المتعين أن نجيب على سؤالين: ما معنى العدل؟ ومتى تكون المساواة عادلة؟

أما معنى العدل فهو إعطاء كل ذي حق حقه، أي أن يُعطى المرء ما يستحق دون زيادةٍ أو نقصان. هذا هو تعريف العدل في حده الأدنى، وبهذا التعريف عرَّف الفيلسوف باروخ سبينوزا العدل قائلاً: "العدالة ــ كما تُعرَّف عادةً ــ هي إرادة ثابتة ودائمة لإعطاء كل ذي حق حقه".[17]

أما سؤال: "متى تكون المساواة عادلة ومتى لا تكون" فالإسلام هنا يضع معيارًا دقيقًا للتفريق بين المساواة العادلة والمساواة الظالمة، وهذا المعيار ناشئ من معيار واضح، وهو **اختلاف الصفات الكسبية**. فإذا كانت الصفات الكسبيَّة متساوية فإنَّ المساواة واجبةٌ، وإن اختلفت يجب أن تنتفي المساواة، والمقصود بالصفات الكسبية الصفات التي يتحصّل عليها الإنسان بإرادته وفعله، ذلك أن صفات الإنسان نوعان:

النوع الأول: صفات كسبية يستطيع الإنسان تحصيلها، مثل العلم والقوة والإيمان. فكل إنسان يستطيع أن يدرس فيصبح عالمِا، ويؤمن فيصبح مؤمنًا، ويتدرب فيصبح قويًا، هذه كلها صفات خاضعة لإرادة الإنسان،

[14] لوك، جون، **رسالتان في الحكم المدني**، ص140.

[15] **المصدر نفسه**، ص168.

[16] **المصدر نفسه**، والصفحة نفسها.

[17] سبينوزا، باروخ، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص185؛ ص376.

ولذلك نسميها صفات كسبية.

النوع الثاني: صفات غير كسبية، ليس للإنسان قدرة على تحصيلها وكسبها. مثل العِرق واللون والجنس والنسب، فالإنسان العربي لم يختر أن يكون عربيًا، ولا يستطيع ألا يكون عربيًا. والإنسان الأسود لم يختر أن يكون أسود، ولا يستطيع ألا يكون أسود، وهلم جرا. هذه صفات لا علاقة للإنسان بها، فهي غير خاضعة لإرادته ورغبته، ولذلك نسميها صفات غير كسبية؛ لأنَّ الإنسان لا يستطيع اكتسابها.

والإسلام لا ينشئ عن اختلاف الصفات غير الكسبية أي امتياز، وإنما مناط التمييز دائمًا مرتبط بالصفات الكسبية. وللعز ابن عبد السلام نصٌّ على هذا المعنى، وهو قوله: "لا يمدح الشرعُ شيئًا من أفعال ولا يذمه، ولا يمدح فاعله ولا يذمه، ولا يعد عليه بثواب ولا عقاب إلا أن يكون كسبيًا".[18]

ففي مسألة الانتماء العرقي مثلاً، نجد أن الإسلام يقر بالمساواة بين الأعراق، فلا فرق بين عربي وأعجمي. وكذلك الحال في مسألة النسب حيث الناس متساوون مساواةً مطلقة، فلا فضلَ لقبيلةٍ على أخرى، وفي مسألة اللون نجد كذلك أنه لا اختلاف بين أبيض وأسود. وقد دلت النصوص الصريحة على ما مضى، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾[الحجرات: ١٣]. ففي هذه الآية نفيٌ لكل مناطٍ للتكريم سوى التقوى، والتقوى خاضعةٌ للكسب الإنساني، فيمكن لأي إنسان أن يتحصلها. وقد ذكر ابن عباس ﵄ أنَّ هذه الآية إحدى ثلاث آيات جحدها الناس؛ إذ إن الآية تنص على أن أكرمنا أتقانا، في حين يقول الناس "إن أكرمهم عند الله أعظمهم بيتًا".[19] وانتقادُ ابن عباس يتمثّل في أن الناس حوّلوا معيار التفاضل من الكسب الإنساني "التقوى" إلى شيء لا يخضع للكسب الإنساني وهو "النسب". كما ذكر مقاتل أنَّ هذه الآية نزلت في قومٍ ازدروا بعضًا من الصحابة رضوان الله عليهم بسبب أنسابهم وألوانهم، "فأنزل الله هذه الآية وزجرهم عن التفاخر بالأنساب والتكاثر بالأموال والإزراء بالفقراء".[20] وذكر كذلك أن الآية تخبرنا أننا خُلقنا من ذكرٍ وأنثى، "أي إنكم متساوون في النسب".

وقد شرح الشوكاني ما مضى بكلامٍ متين عند تفسيره هذه الآية، إذ يقول: "والمقصود من هذا أن الله سبحانه خلقهم لهذه الفائدة، لا للتفاخر بأنسابهم، ودعوى أن هذا الشعب أفضل من هذا الشعب، وهذه القبيلة أكرم من هذه القبيلة، وهذا البطن أشرف من هذا البطن. ثم علَّل سبحانه ما يدل عليه الكلام من النهي عن

[18] ابن عبد السلام، عزالدين، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ص77.

[19] ابن جرير، محمد، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج21، ص387.

[20] البغوي، الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ج4، ص265.

التفاخر فقال: إن أكرمكم عند الله أتقاكم أي: إن التفاضل بينكم إنما هو بالتقوى، فمن تلبَّس بها فهو المستحق لأن يكون أكرم ممن لم يتلبس بها وأشرف وأفضل، فدعوا ما أنتم فيه من التفاخر بالأنساب، فإن ذلك لا يوجب كرمًا ولا يُثبِت شرفًا ولا يقتضي فضلا".[21]

إذن لا يوجد شعب أفضل من شعب، ولا قبيلة أفضل من قبيلة، فهذا كله لا يُثبِت شرفًا ولا يقتضي فضلاً، وإنما معيار التفاضل الحصري هو **التقوى**.

ومعلومٌ أن التفاضل في التقوى لا يخضع شرعًا للمعرفة الإنسانية؛ لأنَّ معرفة من هو الأتقى من الخصائص الإلهية، فالله وحده الذي يعلم مراتب التقوى بين الناس﴿ فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴿٣٢﴾ ﴾ [النجم: ٣٢].

– ومن الأدلة كذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم».[22] وهذا النص صريحٌ في أنَّ مناط التفاضل لا يعود إلى شيءٍ ليس بمقدور الإنسان، فالإنسان لم يختر جسده ولم يختر صورة وجهه، ولذلك لم يكن معقولاً أن يُحاسب على ذلك. وإنما مناط التفاضل والمحاسبة الإلهية هو القلب والعمل، وهذا أمر ضمن إطار الكسب الإنساني، فكل إنسان ينشئ أعمال قلبه ــمن إيمانٍ وكفر وحبٍ وكرهــ وأعمال جوارحه من فعل الصالحات وترك المنكرات بملء إرادته.

– ومن الأدلة على ذلك قول النبي ﷺ «ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى».[23]

فهذا الحديث صريحٌ في عدم اعتبار فوارق العرق والنسب واللون، زد على ذلك أنه ابتدأ بما يشبه التعليل لهذه المساواة، وهي أنه إذا كان الجميع من أبٍ واحد، فلماذا التمييز إذن؟

ولو نظرنا إلى أحكام الشريعة لوجدناها كلها تقوم على المساواة من حيث الأصل، فالصيام والحج والجهاد في سبيل الله والزكاة والصدق والأمانة والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الكذب والغدر والربا والخمر والزنا والسحر وأكل المال بالباطل كلها تكاليف عامة ليس فيها استثناء فئة دون أخرى، ولا يوجد أبدًا تكليف شرعي خاص بطبقة معينة من الناس لأجل خاصية غير كسبية.

إذن من خلال النصوص السابقة ندرك أن موقف الإسلام من المساواة يتمثّل في أن كلَّ ما ليس للإنسان

---

[21] الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، ج5، ص79.

[22] مسلم، أبو الحجاج، **صحيح مسلم**، كتاب البر والصلة والآداب، رقم 2564، ج4، ص1987.

[23] ابن حنبل، أحمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد**، مسند عبد الله بن مالك بن بحينة، رقم 23489، ج37، ص474، وقد صحَّحه الشيخ شعيب الأرناؤوط في تخريجه للمسند.

يدٌ فيه فهو ليس مناطًا للتفاضل، فالناس كلهم متساوون في النسب والعرق والوطن واللون؛ لأنها قضايا ليست خاضعة للاختيار الإنساني، ولأنها كذلك فمن المنطق ألا تكون مناطًا للتفاضل، وإلا كان من باب التكليف بالمحال، وهو ممتنع شرعًا. ولو كان التفاضلُ متعلقًا بالنسب أو العرق لكان ظلمًا، إذ كيف يكون العربيُّ أفضلَ من الفارسي ولم يكن لأحدهما قط فرصة اختيار عرقه؟ هل اختار العربيُّ أن يكون عربيًا أو اختار الفارسيُّ أن يكون فارسيًا؟

بعد إيضاح أنَّ الإسلام يقرُّ المساواة المطلقة في الصفات التي لا تعود لكسب الإنسان، نأتي إلى الشق الآخر: ما موقف الإسلام من المساواة حين تختلف الصفات الكسبية؟

حين نتتبع الخطاب القرآني نجد قضايا عديدة رفض الإسلامُ أن يساوي بين أضدادها مساواةً مطلقة، وإنما فضّل بعضهم على بعض، و"التفضيلُ نقيضُ التسوية" كما قال السمعاني.[24]

فقد فرّق الله بين أهل العلم وغيرهم، إذ يقول تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾=[الزمر: ٩]، وفرّق بين المؤمنين وغيرهم: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾=[المجادلة: ١١]. وفرّق بين من يعمل صالحًا ومن لا يعمل ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾=[ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ ﴾=[الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾=[القلم: ٣٥ – ٣٦].

وفرّق بين استحقاقات من آمن قبل الفتح ومن آمن بعده: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ ﴾=[الحديد: ١٠]. فالذين فُضِّلوا على مَن آمن بعد الفتح لم يُفضّلوا بسبب فعلٍ غير خاضع للكسب الإنساني، بل لفعل اختياري خاضع لإرادة الإنسان، وهو الإنفاق في سبيل الله.

والجامع المشترك بين كل هذه الحالات أنها خاضعة للكسب الإنساني، فالإنسان بإمكانه أن يعلم أو لا يعلم، وأن يعمل صالحًا أو طالحًا، وأن ينفق أو لا ينفق، ولذلك انتفت المساواة وحقَّ التمايز.

والآيات القرآنية واضحة في ارتباط التمايز بالكسب الإنساني، فالله عزوجل يقول: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ

[24] السمعاني، منصور بن مُحَمّد، **تفسير القرآن**، ج1، ص75.

إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾[النجم: ٣٩]، منطوق هذه الآية أنَّ موضوع النظر الإلهي هو سعي الإنسان، ومفهومها أنَّ كل ما سوى سعي الإنسان لا تعلّق به، ويدخلُ في ذلك النسب والعرق والوطن واللون، كل ذلك ليس مُلتفتًا إليه؛ لأنه ليس من سعي الإنسان.

كذلك نجد في سورة الشمس أنَّ الله عز وجل أقسم أحد عشر قسَمًا، وكان موضع القسم قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾[الشمس: ٩ – ١٠].

فالآية جعلت تزكية النفس معيارَ الفلاح والخيبة، فالذي يزكّي نفسه يُفلح والذي لا يزكّيها يخيب، والتزكية كسبٌ إنساني ليس خارجًا عن إرادة الإنسان، فكل إنسان مهما كان لونه أو عرقه أو نسبه يستطيع أن يزكّي نفسه أو لا يزكيها، وهذا يدلُّ على أن معيار التباين والتفاضل بين الناس مرتبطٌ بالكسب الإنساني.

ويعزز ذلك قوله تعالى: ﴿ ۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ﴾[التوبة: ١٩]. فالآية تنفي وجود التساوي بين فريقين، فريقٍ منتهى صنيعه أن يسقي الحجاج ويعمّر المسجد الحرام، وفريقٍ آخر يؤمن بالله واليوم الآخر ويجاهد في سبيل الله، فهذان الفريقان لا مساواة بينهما، بل الكفة تميل كل الميل إلى الفريق الثاني. والآية اللاحقة لهذه الآية تؤكد المفاضلة ذاتها ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾[التوبة: ٢٠].

إذن ثمة عدم مساواة بين الفريقين، لكن عدم المساواة عائدٌ لأمر كسبي، فالإيمان والهجرة والجهاد كلها أمورٌ عائدة إلى كسب المكلّف، بإمكانه إيقاعها وبإمكانه إعدامها، فالمكلّف يمكنه أن يؤمن أو لا يؤمن، يهاجر أو لا يهاجر، يجاهد أو لا يجاهد.

وكذلك نجد سورة العصر جعلت الناس كلهم متساويين في الخسران ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ ﴾[العصر: ٢]، ثم كان معيار الاستثناء محصورًا في الكسب الإنساني ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾ ﴾ [العصر: ٣]. وهذه الأفعال الأربعة كلها خاضعة للكسب الإنساني وليست متعاليةً عليه، فدلَّ على أنَّ الفارق الوحيد النافي للمساواة بين المسلمين هو كسبهم بكل صوره.

ربما يُقال: لا ينكر أحد وجود فرق بين العالم والجاهل، فهذا أمرُ مسلَّم به، لكننا ننكر أن يكون لهذا التفريق أثرٌ في الاستحقاق السياسي. والواقع أن هذا لا يستقيم، إذ من غير المنطقي أن تقر المقدمة ولا تسلّم بنتائجها، **فما** فائدة أن تقر له بالتميّز ثم تسلبه هذا التميّز حين ينعكس في صورة استحقاق؟ هل يمكن أن تقول

للطالب: أنت متميّز عن زميلك، لكن في النهاية ستحصلون على النتيجة نفسها؟

ولأجل وضوح هذا المبدأ، جاءت عبارات فقهاء الإسلام واضحة في عدم إقرار المساواة المطلقة بين المترشحين للعمل السياسي، فوضعوا شروطًا يجب توافرها في المترشح، ولا يجوز لمن لا يتصف بهذه الشروط أو بعضها أن يكون مرشحًا للرئاسة، ومن أهم تلك الشروط **شرط العلم**، فلا يستوي العالم وغير العالم. يقول الماوردي معددًا شروط الحاكم: "العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها".[25] وحكى بعض العلماء الإجماع على اشتراط العلم. كما أنهم اشترطوا الدراية السياسية كذلك، فلا يستوي السياسي وغير السياسي.

إذن استقراء نصوص الشريعة يبيّن لنا أنَّ القاعدة في الإسلام كالآتي: المساواة المطلقة مقبولة في كل أمر لا يخضع للكسب الإنساني، أي الذي ليس للمرء يدٌ في صناعته. أما حين تختلف الصفات الكسبية فإنَّ الإسلام لا يقرُّ أبدًا بالمساواة المطلقة؛ لأنَّ المساواة هنا ستعني الرضا بالظلم؛ إذ كيف نختلف في الصفات ثم نتساوى في الأحكام؟ وقد عرَّف الفيلسوف أرسطو الظلم بأنه منح المتساويين أشياء غير متساوية أو منح غير المتساويين أشياء متساوية.[26]

وبذلك تكون معادلة الإسلام في التفريق بين المساواة الظالمة والمساواة العادلة كالآتي:

- إذا كانت الصفات الكسبية متساوية فالمساواة مطلوبة، وهذه المساواة العادلة.
- إذا كانت الصفات الكسبية مختلفة فالمساواة مرفوضة، وهذه المساواة الظالمة.

ويترتب على ما سبق أنَّ المساواة في التصور الإسلامي ليست قيمة إيجابية لذاتها، وأما العدل فهو قيمة إيجابية لذاته، فلا يمكن أن يكون العدل إلا حسنًا، لا يمكن أن يقود العدل إلى الظلم بحال من الأحوال، بخلاف المساواة التي قد تقودنا إلى الظلم. بناءً على ذلك فإنَّ الإسلام لا يتبنّى قيمة المساواة إلا باعتبارها مقيدة، أما العدل فيتبناه مطلقًا؛ لأنَّ العدل حسنٌ في كل صوره، والمساواة لا تكون حسنة دائمًا، وهذا تحديدًا محل الاختلاف بين الإسلام والديمقراطية، فالديمقراطية تقبل المساواة مطلقًا حتى لو أدّت إلى الظلم، في حين لا يقبل الإسلام المساواة إلا إذا كانت وسيلة للعدل، ولا تكون المساواة وسيلة للعدل إلا في حالة واحدة، وهي أن تتساوى الأحكام في حال تساوي الصفات الكسبية.

---

[25] الماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية**، ص18.

[26] سوف يأتي توضيح كلام أرسطو.

3. الاعتراضات الواردة على نفي المساواة المطلقة شرعًا

إن هناك اعتراضًا جوهريًا قد يرد على معيار الكسب الإنساني_ الذي ربطنا صحة المساواة به_، حيث إنه قد لا يكون مطردًا دائمًا؛ فثمة قضايا لا علاقة لها بالصفات الكسبية ومع ذلك ليس فيها مساواة مطلقة في أحكام الإسلام، ومن ذلك، مثلًا، التفريق بين المرأة والرجل، والتفريق بين العبد والحر، والتفريق بين بني إسرائيل وغيرهم، والتفريق بين القرشيين وغيرهم. وهذه أمورٌ كلها ليست من اختيارات الإنسان وكسبه، ومع ذلك نجد الشرع لا يساوي بين أفرادها، أليس ذلك ناقضًا لما تقرر سابقًا؟

وسوف يجيب الباحث عن هذا السؤال من خلال هذا المبحث الذي يحتوي على أربعة مطالب.

1.3 التفريق بين الرجل والمرأة

ربما لاحظ القارئ فيما سبق الإصرار على استعمال كلمة "امتياز" عند الحديث عن الآثار الناشئة عن الصفات غير الكسبية، وليس ذلك إلا لأننا نتحدث عن المساواة التي ينشأ عنها "تمييز" لا "تمايز". بمعنى آخر نحن لا ننفي وجود اختلاف في الأحكام الشرعية ناتج عن اختلاف الصفات غير الكسبية، لكننا ننفي أن ينشأ عن هذا الاختلاف أي امتياز، ونقصد بالامتياز الاختصاص بحق دون أن يقابله واجب.

إذ إن ثمة "اختلاف تمييز" وثمة "اختلاف تمايز"، الأول مرفوض والثاني مفروض. وبناء على هذا الإيضاح نفهم الاختلاف بين الرجل والمرأة، فصحيح أنهما مختلفان بسبب صفات غير كسبية، ولكن الصحيح كذلك أنه لم ينشأ أي تمييز Advantage عن هذا الاختلاف، بل نشأ تمايز Differentiation

فلأنَّ الصفات غير الكسبية التي يمتلكها الرجل مختلفة، كان من العدل أن يُعطى من الواجبات ما يناسب وجود هذه الصفات، فلما رأينا الرجل مثلاً أكثر قوة من المرأة ثم رأينا الشرع يكلّفه وحده بالنفقة دون المرأة، عرفنا أن الشرع أعطاه هذه الصفة لأجل أن يؤدي مهمة، لا امتيازًا له. ولما جعل الله تعالى للرجل ضعف حظ الأنثى في الميراث عرفنا أن ذلك بسبب أن مخرجات الرجل المالية أكثر من المرأة، فالرجل عليه واجبات مالية ليست على المرأة، فكان من الظلم مساواتهم في الحقوق المالية مع اختلافهم في الواجبات.

نعم، لو أن الإسلام أعطى الذكر ضعف الأنثى في الميراث دون أن يكلف الذكر بواجبات مالية لكان هذا خلاف العدل، ولكان اختلاف تمييز لا تمايز. في المقابل سيكون ظلمًا كذلك لو أن الرجل أُعطي القوة والقدرة الجسدية على العمل ثم جاء الشرع وجعل واجب النفقة على المرأة لا الرجل! فلو أن الشرع فعل ذلك لكان أمرًا مستغربًا ومستنكرًا، إذ إن المنطق يقتضي مناسبة الرجل لهذه المهمة لا العكس.

ولأجل ذلك نرى أن مهمة قتال الأعداء واجبة على الرجل لا المرأة، فهذه المهمة الخطيرة _التي يعرّض الإنسان فيها نفسه للموت أو الإعاقة الجسدية ونحو ذلك_ نجد الإسلام يوكلها إلى الرجل دون المرأة، فهل يمكن

أن نقول إن إعفاء الإسلام المرأة من هذه المهمة يعد امتيازًا لها؟

ليس كذلك؛ لكن اختلاف الصفات الجسدية بينهما جعل مهمة القتال واجبة على الرجل دون المرأة، واختلاف الصفات الجسدية ينشأ عنه تمايز في الواجبات وليس تمييزًا. كما نرى ذلك في مسألة إعفاء الأعمى والأعرج والمريض من القتال،[27] إذ إن هذا الإعفاء ليس امتيازًا لهم، بل لأنهم لا يتصفون بالصفات التي تؤهلهم للمشاركة في القتال.

فالرجل والمرأة مختلفان بيولوجيًا وسيكولوجيًا، وهي أمور ليست خاضعة للكسب الإنساني، ولذلك لم ينشأ عنها تمييز، لكن نشأ عنها تمايز، وهذا التمايز أدى إلى اختلافهما في المهام والتكاليف، والغرض منه إحقاق التمايز لا صناعة التمييز. وهذا يعني أن معيار المساواة لم ينقدح، فلما كان معيار المساواة ألا ينشأ عن اختلاف الصفات غير الكسبية تمييز، وكان اختلاف الرجل والمرأة نشأ عنه تمايز لا تمييز، فإذن اختلافهما لم يقدح في معيار المساواة.

2.3 التفريق بين العبد والحر

أما في قضية التفريق بين العبد والحر فيصدق عليه ابتداءً ما يصدق على التفريق بين الرجل والمرأة، فلم يُعطِ الإسلام للحر ميزةً لا نظير لها عند العبد، بل إن العبد معفي عن بعض الواجبات ــ كالقتال في سبيل الله ــ في حين الحر غير معفي عنها. أما الفروقات التي بينهم فهي فروقات بحسب ظروف كل منهما، تمامًا كالفرق بين الغني والفقير في وجوب الزكاة، والفرق بين المعاق والسليم في وجوب القتال. ثم إن الإسلام ليس مسؤولاً أصلاً عن هذه التفرقة، فهو لم يؤسسها ولم يحض عليها في أي نص من نصوصه، بل على العكس تمامًا، فقد جاءت النصوص الكثيرة المتواترة الهادفة لسد قنوات العبودية وتقليلها ما أمكن،[28] حتى قال ابن عاشور إنَّ من أهم مقاصد الشريعة "إبطالَ العبودية وتعميمَ الحرية".[29]

وهذا صحيح، فقد رغّب القرآن بإعتاق الرقاب وتحريرها: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ ﴾[البلد: ١١ – ١٣]. وجعل تحرير العبيد مصرفًا من مصارف الزكاة: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴾[التوبة: ٦٠].

[27] يقول تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[النور: ٦١].

[28] اتبع الإسلام سياسة التدرّج في منع العبيد؛ لأن العبيد كانوا يشكّلون مكونًا اقتصاديًا مركزيًا في جميع المجتمعات الإنسانية، فمنعها دفعةً واحدة يعني أن المنع لن ينجح، كما قال الفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون "على المشترع أن يقتصر على تأييد القوانين بعد أن تظهرها العادة، وكل قانون يصدر فجأة من غير أن يجتاز هاتين المرحلتين محكومٌ عليه بالإخفاق". لوبون، غوستاف، **روح السياسة**، ص40.

[29] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة**، ج3، ص373.

وجعل تحرير العبيد كفارةً للعديد من التجاوزات، فهو كفارةٌ لقتل الخطأ،[30] والظهار،[31] وللإفطار في رمضان عمدًا،[32] وجاء في حديث أبي ذر أنه قال: سألت النبي ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله، وجهاد في سبيله، قلت: فأي الرقاب أفضل؟ قال: أغلاها ثمنًا وأنفسُها عند أهلها. قلت: فإن لم أفعل؟ قال: تعين صانعًا أو تصنع لأخرق. قلت: فإن لم أفعل؟ قال: تدع الناس من الشر، فإنها صدقة تصدق بها على نفسك".[33]

كل هذه التشريعات وغيرها _ كالمكاتبة والتدبير_ تهدف إلى تقليص دائرة العبيد، فمسألة العبيد تشبه المستنقع، وحين جاء الإسلام قطع كل القنوات التي تصب في هذا المستنقع سعيًا للتخلّص منه،[34] فهل يكون الإسلام في هذه الحالة مساهمًا في القضاء على ظاهرة العبيد أم مؤسسًا لها؟

وقد تجسّد هذا الأمر في كتابات الفقهاء، ففي الفقه الإسلامي يوجد باب بعنوان "العتق" لكثرة النصوص الشرعية المؤدية إلى عتق العبيد، لكن لا يوجد باب فقهي بعنوان "الرق"؛ لأنه لا توجد نصوص شرعية تحث على الرق حتى يتم تُناقَش فقهيًا.

وكذلك فعل البخاري في صحيحه وغيره من المحدثين، فقد عقد بابًا عن "كتاب في العتق وفضله" ولم يعقد كتابًا عن الاسترقاق.

وأختم هنا بنقلِ كلامٍ نفيس للطاهر ابن عاشور يقول فيه:"من أهم مقاصدها_ أي الشريعة_ إبطال العبودية وتعميم الحرية، ولكن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية، وإطلاق العبيد من ربقة العبودية، وإبطال أسباب تجدّد العبودية مع أن ذلك يخدم مقصدها. وكان ذلك التوقّفُ من أجل أن نظام المجتمعات في كل قطر قائم على نظام الرق. فكان العبيد عَمَلةً في الحقول، وخَدَمةً في المنازل والغروس، وَرُعاة في الأنعام. وكانت الإماء حلائل لسادتهن، ودايات لأبنائهم. فكان الرقيق من أكبر الجماعات التي أقيم عليها النظام العائلي والاقتصادي لدى الأمم حين طرقتهم دعوة الإسلام. فلو جاء الإسلام بقلب ذلك النظام رأساً على عقب لانفرط عقد نظام المدنية انفراطاً، تعسَّرَ معه عودةُ انتظامه. فهذا

---

[30] يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾=[النساء: ٩٢].

[31] يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾=[المجادلة: ٣].

[32] جاء في رواية أبي هريرة أنه قال: "بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت. قال: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: «هل تجد رقبة تعتقها؟»". راجع: البخاري، مُحَمَّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، كتاب الصوم، باب: إذا جامع في رمضان، رقم 1936، ج2، ص684.

[33] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب العتق، باب: أي الرقاب أفضل، رقم 2328، ج2، 891.

[34] هذا المثال مستفاد من الأستاذ مصطفى الزلمي. راجع: الزلمي، مصطفى، **أخطاء أصولية**، ص4.

موجب إحجام الشريعة عن إبطال الرقّ الموجود".[35]

إذن ما فعله الإسلام كان عملاً بقانون التدرّج الذي من شأنه أن يحول دون وقوع ضرر أكبر من الضرر الذي يُراد زواله،[36] وهذا يعني أنَّ مسألة العبيد خارجة عن موضوعنا، ومع ذكر تطرقنا لها لكثرة الشبهات حولها؛ لأننا نناقش أحكام الإسلام التأسيسية، فلو أنَّ الإسلام هو الذي أسس التفريق بين العبد والحر لكان الاعتراض متجهًا ومتفهمًا.

على أنه يجب الانتباه هنا إلى أمر مهم، وهو أنَّ الإسلام حين شرّع تلك التشريعات الكثيرة الهادفة لتحرير العبيد لم يكن يبتغي من وراء ذلك مقاصد اقتصادية، ولا يستطيع أحد أن يزعم ذلك، فقد كان تحريرًا لذات العبد، وهذا يجب أن يؤخذ بالاعتبار في عمليات المقارنة بين السياقين الإسلامي والغربي، إذ عمليات التحرير في السياق الغربي لم تكن في أساسها لسواد عيون العبيد، ولدينا شهادة غربية بذلك منذ أكثر من مئة وثلاثين عامًا، فقد ذكرت جريدة الريبو بليكان أورليانيز" الفرنسية الصادرة عام 1891 عن محررها قوله الآتي: "وليس بخافٍ على أحد أن إنكلترا لم تسع في إلغاء الرقيق ولم تظهر نفسها في مظهر العدو الألد لهذه العادة الممقوتة إلا بسبب قلة اليد العاملة في مستعمراتها".[37]

3.3 التفريق بين بني إسرائيل وغيرهم

فيما يتعلق بتفضيل بني إسرائيل، فإنَّ مأتى الخلل يكمن في فهم التفضيل على أنه تفضيل مطلق، والله عزوجل لم يفضل بني إسرائيل لأجل أنسابهم أو لأجل أعراقهم أو لأجل ألوانهم، وإنما المقصود بتفضيلهم أن الله تعالى جعل منهم أنبياء وملوكًا،[38] كما أوضحته الآية الأخرى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾[المائدة: ٢٠]. يقول ابن كثير في تفسيره: "يذكرهم تعالى سالف نعمه على آبائهم وأسلافهم، وما كان فضلهم به من إرسال الرسل منهم

---

[35] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ج3، ص373.

[36] وقد ذكر جون ستيورات ميل أن العبيد الزنوج في الإمبراطورية البريطانية لم يتأت القضاء عليهم إلا بعد أن نما وعي عام نتيجة المعتقدات الأدبية. والإسلام فعل الأمر نفسه، فهو وضع النصوص المؤسسة لوعي جديد في التعامل مع العبيد، لكن حركة التاريخ الإسلامي لم تلتقطها كما لم تلتقط العديد من المبادئ القرآنية. مل، جون ستيوارت، **الحكومات البرلمانية**، ص55.

[37] باشا، أحمد شفيق، **الرق في الإسلام**، ص103.

[38] يرى الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا أنَّ المقصود بالتفضيل هو توفير الأمن والأمان لبني إسرائيل، وأنَّ أفضلية اليهود مرتبطة "بوجود الدولة وطرق إقامتها ووسائل بقائها...، وفيما عدا ذلك مما يكوّن القيمة الحقيقية للإنسان لم يتميّز اليهود على غيرهم بشيء". سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص 172.

وإنزال الكتب عليهم وعلى سائر الأمم من أهل زمانهم".[39] إذن تجسّد التفضيل في إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهذا تفضيلُ تكليفٍ أكثر مما هو تفضيلُ تشريفٍ، إذ معلومٌ أن الأنبياء مكلّفون بتبليغ دين الله عزوجل، وتحمّل المشاق والمتاعب في ذلك، بل إنَّ كثيرًا من أنبياء بني إسرائيل قُتلوا على أيدي بني إسرائيل في سبيل تبليغ الدعوة. وكذلك الملوك، فإنَّ تفضيلهم في الملك هو تفضيلٌ تكليفي كذلك؛ لأنَّ الله عز وجل حمّلهم أمانة إقامة شرع الله عزوجل، كما أوضح ذلك قوله تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ ﴾=[ص: ٢٦].

فبعد أن بيّن الله تعالى لداود عليه السلام أنه ملكٌ، أعقب ذلك مباشرةً بذكر استحقاقات الملك، وأولها الحكم بالحق بين الناس؛ أي إن الناس جميعهم ــسواء بني إسرائيل أم غيرهمــ متساوون أمام القانون. ثم أعقب الله تعالى بذكر الوعيد والتهديد إن جنح سيدنا داود عن الحق واتبع الهوى بأنَّ له عذابًا شديدًا. فإذن لا يوجد تفضيل تشريفي مطلق، وإنما هو تفضيلٌ تكليفي.

ومما فضّل الله تعالى به بني إسرائيل أن أرسل إليهم كتبًا،[40] وهذا ما يعزز أنه تفضيل تكليفي يولّد استحقاقات واجبة في حق المفضَّل، وليس تفضيلاً اعتباطيًا كما يعتقد ذلك ديفيد هيوم.[41] ثم إن الدليل الواضح على أن تفضيل بني إسرائيل تفضيل تكليفي هو أنَّ بني إسرائيل حين لم يقوموا بالمهمة لم يُتركوا وشأنهم، بل حكم الله تعالى عليهم بالتيه، وارتفع التفضيل عنهم وحلت عليهم اللعنة، وهذا صريح في أنه تفضيل تكليف.

4.3 التفريق بين القرشي وغيره

أما مسألة اشتراط القرشية في الحاكم، فهذه مسألة كشف عنها ابن خلدون، وبيّن أن المسألة ليست مرادة لذاتها بل هي مرتبطة بعلة وجودًا وعدمًا، عبّر عنها بقوله: "اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبيّة والغلبة وعلمنا أنّ الشّارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة علمنا أنّ ذلك إنّما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردنا العلّة المشتملة على المقصود من القرشيّة وهي وجود العصبيّة فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبيّة قويّة غالبة على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية".[42]

---

[39] ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص255.

[40] يقول ابن كثير: "وما كان فضلهم به من إرسال الرسل منهم وإنزال الكتب عليهم". المرجع السابق، المكان نفسه.

[41] هيوم، ديفيد، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ص177.

[42] ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، ص337.

هذا توجيه معتبر لاشتراط القرشية في الحاكم،[43] أما القول إن نسب قريش مفضّل على ما سواه شرعًا فهذا مردود بالآيات القطعية التي تنفي الفوارق بين فئات المجتمع الإسلامي، وقد جعل الله تعالى من علامات إنفاذ العدل يوم القيامة إلغاء دور الأنساب: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١].

وقد ذكر الرازي كلامًا جامعًا حاسمًا في هذه المسألة، فقد رأى أنه "يصلح للمناصب الدينية كالقضاء والشهادة كل شريف ووضيع إذا كان دينا عالما صالحا، ولا يصلح لشيء منها فاسق، وإن كان قرشي النسب، وقاروني النشب". ويرفض الرازي أن يكون للأنساب قيمة عند الله؛ لأن الله عزوجل يقول ﴿ وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، "وشرف النسب ليس مكتسبا ولا يحصل بسعي"[44].

وعلّق ابن هشام على قوله تعالى: ﴿ عُتُلِّۭ بَعۡدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴾ [القلم: ١٣]، فقال: "ولم يقل: لعيب في نسبه، لأن الله لا يعيب أحدا بنسب، ولكنه حقق بذلك نعته ليعرف".[45] فهو هنا يعبر عن موقف الإسلام من أن النسب بوصفه صفة غير كسبية لا يبني الشرع عليها شيئًا.

ومهما يكن من شأن، فالرواية ليست قطعية في إسنادها ولا صريحة في دلالتها،[46] ولو كان فيها أحد الأمرين فقط لكان كافيًا في عدم جواز ترك الأخبار القطعية لأجلها، كيف وقد اجتمع فيها الأمران؟

هذه هي أبرز الاعتراضات التي يمكن أن تُشكِل على معيار المساواة الإسلامي، وبدا أنها ليست اعتراضات مؤثرة؛ لأنها استثناءات معللة، والاستثناء المعلل لا يقدح في القاعدة العامة.

---

[43] اعترض عبد المتعال الصعيدي على هذا التوجيه قائلاً: "الحق أن العرب أذعنت لقريش تدينًا لا عصبية، وأنها لم تذعن لهم على العموم بل على الخصوص، فإنها لم تذعن إلا لأبي بكر وأمثال أبي بكر ممن كانت لهم سابقة في الإسلام". الصعيدي، عبد المتعال، *السياسة الإسلامية*، ص25. وهذا الاعتراض لا يُشكِل على ابن خلدون؛ لأنه سواء أذعنت العرب لقريش لأجل التدين أم لأجل العصبية ففي النهاية ثمة خصيصة زائدة استدعت هذا الاستحقاق المرحلي.

[44] الرازي، فخر الدين مُحَمَّد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، ج28، ص113.

[45] ابن هشام، عبد الملك، **سيرة ابن هشام**، ج1، ص361.

[46] أما من حيث السند فالحديث ورد من ثلاثة طرق، طريق عليّ وأنس وأبي برزة ﷺ أجمعين. وكل طريق عليه اعتراضات كما فصّل ذلك ابن الملقّن الشافعي، وتصحيحه لا يحصل بهذه الطرق، وإنما بأحاديث أخرى يرى بعض المحدثين أنها تعضده. راجع: ابن الملقّن، عمر بن علي، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**، ج8، ص534. أما من حيث المتن فهو لا يدل دلالة صريحة على أن هناك طلبًا شرعيًا بأن يكون الأئمة من قريش، فالحديث يحتمل الإخبار بما ستؤول إليه الأمور من أن قريشًا ستنال الإمامة.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث أود أن أشير إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي:

أولاً: المساواة من حيث الأصل تعني غياب الفوارق المؤثرة، فسواء اختلفت الصفات الكسبية أم لم تختلف فإن مبدأ المساواة يقتضي التسوية بينهم.

ثانيًا: ترتكز الديمقراطية على مفهوم المساواة المطلقة؛ أي المساواة الكمية التي لا تلتفت إلى الفوارق المؤثرة بين الأفراد، وهذا ما أكده الفلاسفة قديمًا وحديثًا، بدءًا من أفلاطون وأرسطو وانتهاءً بآلان تورين.

ثالثًا: كانت المساواة بصورتها الكمية هي السبب الأساس في نقد النظام الديمقراطي عبر سجالات الفكر الإنساني في التاريخ.

رابعًا: المساواة في التصور الإسلامي ليست قيمة إيجابية لذاتها، وأما العدل فهو قيمة إيجابية لذاته، فلا يمكن أن يكون العدل إلا حسنًا، لا يمكن أن يقود العدل إلى الظلم بحال من الأحوال، بخلاف المساواة التي قد تقودنا إلى الظلم.

خامسًا: معادلة الإسلام في التفريق بين المساواة الظالمة والمساواة العادلة كالآتي: إذا كانت الصفات الكسبية متساوية فالمساواة مطلوبة، وهذه المساواة العادلة، وإذا كانت الصفات الكسبية مختلفة فالمساواة مرفوضة، وهذه المساواة الظالمة.

سادسًا: يوجد اختلاف في الأحكام الشرعية ناتج عن اختلاف الصفات غير الكسبية، لكن لا ينشأ عن هذا الاختلاف أي امتياز، والمقصود بالامتياز الاختصاص بحق دون أن يقابله واجب، فثمة "اختلاف تمييز" وثمة "اختلاف تمايز"، الأول مرفوض والثاني مفروض.

خامسًا: التفريق بين الرجل والمرأة في الأحكام الشرعية لا يعارض قاعدة الإسلام في المساواة؛ لأنه تفريق في التكليف وليس تفريقًا في التفضيل.

سادسًا: التفريق بين العبد والحر فيصدق عليه ابتداءً ما يصدق على التفريق بين الرجل والمرأة، فلم يُعطِ الإسلام للحر ميزةً لا نظير لها عند العبد، بل إن العبد معفي عن بعض الواجبات ـ كالقتال في سبيل الله ـ في حين الحر غير معفي عنها. ثم إن الإسلام ليس مسؤولاً أصلاً عن هذه التفرقة، فهو لم يؤسسها ولم يحض عليها في أي نص من نصوصه، بل على العكس تمامًا، فقد جاءت النصوص الكثيرة المتواترة الهادفة لسد قنوات العبودية وتقليلها ما أمكن.

سابعًا: فيما يتعلق بالتفريق بين بني إسرائيل وغيرهم فالخلل يكمن في فهم التفضيل على أنه تفضيل

مطلق، والله عزوجل لم يفضل بني إسرائيل لأجل أنسابهم أو لأجل أعراقهم أو لأجل ألوانهم، وإنما المقصود بتفضيلهم أن الله تعالى جعل منهم أنبياء وملوكًا، وهذا تكليف قبل أن يكون تشريفًا.

ثامنًا: فيما يتعلق باشتراط القرشية في الحاكم، فالمسألة ليست مرادة لذاتها بل هي مرتبطة بعلة وجودًا وعدمًا، وهي علة امتلاك العصبة والقوة التي بها تستقر السلطة.

التوصيات:

يوصي هذا البحث بالتريث في نسبة المبادئ والأفكار الشائعة في عصرنا إلى الإسلام، وألا تتسبب سطوة الأفكار الغربية في عصرنا على وعي الباحث المسلم في تعامله مع الإسلام، ومن أهم هذه الأفكار التي ينبغي التريث في التعامل معها هي الفكرة الديمقراطية.

(المصادر والمراجع) REFERENCES

[1] Aristotle, *al-siyāsah*, Trans. of al-Ab awghsṭyns brbārh al-Būlusī, (Bayrūt, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1st ed, 2012).

[2] Aflāṭūn, *al-Jumhūrīyah*, Trans. of Ḥannā Khabbāz, (Bayrūt, Dār al-Qalam).

[3] Turin, Alan, *Mā hiya al-Dīmuqrāṭīyah*, tarjamat: Ḥusayn Qubaysī, (Bayrūt, Dār al-Sāqī, 3rd ed, 2016).

[4] Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*, (Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth, 1st ed, 1420AH).

[5] Bāshā, Aḥmad Shafiq, *al-Riqq fī al-Islām*, tarjamat: Aḥmad Zakī, (al-Qāhirah, Nawābigh al-Fikr, 1st ed, 2017).

[6] Al-Buhūtī, Manṣūr ibn Yūnus, *Sharḥ Muntahá al-irādāt*, (Bayrūt, 'Ālam al-Kutub, 1st ed, 2016).

[7] Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq Muṣṭafá Dīb al-Bughā, (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 5th ed, 1993).

[8] Dann, Jon, *Qiṣṣat al-Dīmuqrāṭīyah*, tarjamat: 'Abd al-Ilāh al-Mallāḥ, (al-Riyāḍ, al-'Ubaykān, 1st ed, 2012).

[9] Al-Fārābī, Abū Naṣr, *al-siyāsah al-madanīyah*, taḥqīq Fawzī Mitrī Najjār, (Bayrūt, al-Maṭba'ah alkāthwlwkyh, 1st ed, 1964).

[10] Hume, David, *Mabḥath fī alfāhmh al-basharīyah*, tarjamat: Mūsá Wahbah, (Bayrūt: Dār al-Fārābī, 1st ed, 2008).

[11] Ibn 'Abd al-Salām, 'Izz, *al-Imām fī bayān adillat al-aḥkām*, taḥqīq: Raḍwān Mukhtār Gharbīyah, (Bayrūt, Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 1st ed, 1978).

[12] Ibn 'Āshūr, Muhammed, *Maqāṣid al-sharī'ah*, Taḥqīq Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khūjah, (al-Dawḥah, Wizārat al-Awqāf, 1st ed, 2004).

[13] Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, *Musnad al-Imām Aḥmad*, taḥqīq Shu'ayb al-Arnā'ūṭ wfryqh, (Bayrūt, Mu'assasat al-Risālah, 1st ed, 2001).

[14] Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *Sīrat Ibn Hishām*, taḥqīq Muṣṭafá al-Saqqā, (al-Qāhirah: Sharikat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 2nd ed, 1955).

[15] Ibn Jarīr, Muḥammad, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, taḥqīq 'Abd Allāh 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, (al-Riyāḍ, Dār Hajar, 1st ed, 2001).

[16] Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, taḥqīq Sāmī Salāmah, (al-Riyāḍ, Dār Ṭaybah, 2nd ed, 1999).

[17] Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *al-muqaddimah*, (Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1st ed, 2013).

[18] Ibn almlqqn, 'Umar ibn 'Alī, *al-Badr al-munīr fī takhrīj al-aḥādīth wa-al-āthār al-wāqi'ah fī al-sharḥ al-kabīr*, taḥqīq: majmū'ah min al-bāḥithīn, (al-Riyāḍ, Dār al-Hijrah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1st ed, 2004).

[19] Laski, Harold, *Qawā'id fī 'ilm al-siyāsah*, tarjamat: majmū'ah min al-asātidhah, (Bayrūt, Dār al-Bayrūnī, 1st ed, 2015).

[20] Locke, John, *Risālatān fī al-ḥukm al-madanī*, tarjamat: Mājid Fakhrī, (Bayrūt: al-Lajnah al-Dawlīyah li-tarjamat al-Rawā'i', 1959).

[21] Lubon, Gustaf, *Rūḥ al-siyāsah*, tarjamat: 'Ādil Zu'aytir, (al-Qāhirah: Mu'assasat Hindāwī, 2012).

[22] Al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-aḥkām al-sulṭānīyah*, (al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth).

[23] Mill, John Stuart, *Al-ḥukūmāt al-barlamānīyah*, tarjamat: Imīl al-Ghūrī, (Bayrūt, al-Markaz al-'Arabī, 1st ed, 2017).

[24] Muslim, Abū al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, taḥqīq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (al-Qāhirah: Sharikat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955).

[25] Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, taḥqīq Aḥmad Al-Baraddūnī, (al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1st ed, 1964).

[26] Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar, Mafātīḥ al-ghayb, (Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 3rd, 1420AH).

[27] Al-Ṣa'īdī, 'Abd al-Muta'āl, al-siyāsah al-Islāmīyah, (al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī).

[28] Al-Sam'ānī, Manṣūr ibn Muḥammad, *tafsīr al-Qur'ān*, taḥqīq: Yāsir ibn Ibrāhīm, (al-Riyāḍ, Dār al-waṭan, 1st ed, 1997).

[29] Al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī, 1414AH, *Fatḥ al-qadīr*, (Bayrūt, Dār Ibn Kathīr, 1st ed, 1414AH).

[30] Spinoza, Baruch, *Risālat fī al-lāhūt wa-al-siyāsah*, tarjamat: Ḥasan Ḥanafī, (Bayrūt, Dār al-Tanwīr, 2nd ed, 2012).

[31] Tushar, Jan, *Tārīkh al-afkār al-siyāsīyah*, tarjamat: Nājī aldrāwshh, (Dimashq, Dār al-Takwīn, 1st ed, 2020).

[32] Al-Zalamī, Muṣṭafā, *Akhṭā' uṣūlīyah*, (Arbīl, 2nd ed, 2011).